CUADERNOS DE

crítica

CEREBRO Y CONDUCTA

Hilary Putnam

23

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Cerebro y conducta

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: CUADERNOS DE CRÍTICA
Director: ENRIQUE VILLANUEVA
Secretaria: LAURA BENÍTEZ

CUADERNOS DE CRITICA 23

HILARY PUTNAM

Cerebro y conducta

Versión castellana
de
ROSARIO AMIEVA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
1983

El ensayo de Hilary Putnam "Brains and Behavior" se publicó originalmente en R. Butler (ed.) *Analytical Philosophy, Second Series*, Basil Blackwell, 1963. Esta editorial cedió a *Crítica* los derechos de la versión castellana.

DR © 1983 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D F.
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES
Impreso y hecho en México
ISSN 0185 - 2604

CEREBRO Y CONDUCTA *

Había una vez un filósofo poco sentimental que dijo: "¿A qué tanta palabrería sobre 'mentes', 'ideas' y 'sensaciones'? Realmente —y quiero decir *realmente* en el mundo real— no hay nada que corresponda a estos supuestos sucesos y entidades 'mentales', a no ser ciertos procesos en nuestras cabezas, que son materiales de todo a todo."

Y había una vez un filósofo que repuso: "¡Qué obra maestra de la confusión! Pues aun si, digamos, el *dolor* estuviera perfectamente correlacionado con algún suceso particular en mi cerebro (cosa que dudo), este suceso tendría claramente ciertas propiedades —digamos, cierta intensidad numérica mensurable en voltios— que sería un sinsentido atribuir a la sensación de dolor. Así que se trata de *dos* cosas que están correlacionadas, no de *una*, y llamar *una* cosa a lo que son *dos* cosas es peor que estar equivocado; es una rotunda contradicción."

Por mucho tiempo dualismo y materialismo parecían agotar las alternativas posibles. Se ensayaron transacciones (teorías del "doble aspecto"), pero ninguna ganó muchos adeptos y prácticamente nadie las encontró inteligibles. Luego, a mitad de la década de los 30, se descubrió lo que parecía una tercera posibilidad. Esta tercera posibilidad se ha llamado *conductismo lógico*. Para exponer brevemente la naturaleza de esta tercera posibilidad es necesario recordar el tratamiento de los números naturales (esto es, cero, uno, dos, tres. . .) en la lógica moderna. Los números se identifican con *conjuntos* y

* Este trabajo fue presentado como parte del programa de The American Association for the Advancement of Science, sección L (Historia y Filosofía de la Ciencia), el 27 de diciembre de 1961.

esto se hace de diversas maneras, según la autoridad que uno siga. Por ejemplo, Whitehead y Russell identifican el cero con el conjunto de todos los conjuntos vacíos, el uno con el conjunto de todos los conjuntos que tienen un solo miembro, el dos con el conjunto de todos los conjuntos que tiene dos miembros, el tres con el conjunto de todos los conjuntos que tiene tres miembros y así sucesivamente. (Esto parece un círculo vicioso, pero los autores pudieron disipar esta apariencia al definir "conjunto de un solo miembro", "conjunto de dos miembros", "conjunto de tres miembros", etc., sin usar "uno", "dos", "tres", etc.) En resumen, los números se tratan como *contrucciones lógicas a partir de conjuntos*. Según esta interpretación, el teórico de los números está haciendo teoría de conjuntos sin percatarse de ello.

Lo novedoso de esto fue la idea de deshacerse de ciertas entidades filosóficamente indeseables o embarazosas (los números) sin dejar de hacer justicia a la adecuada configuración del discurso (la teoría de los números) tratando las aludidas entidades como construcciones lógicas. Russell se apresuró a erigir este "éxito" como modelo para todos los filósofos futuros. Y algunos de estos filósofos futuros —los positivistas de Viena, en su fase "fisicalista" (alrededor de 1930) —tomaron tan en serio el consejo de Russell que idearon la doctrina que llamamos *conductismo lógico*, según la cual, del mismo modo que los números son (según se pretende) construcciones lógicas a partir de conjuntos, los *sucesos mentales* son construcciones lógicas a partir de sucesos de *conducta* reales y posibles.

En el caso de la teoría de conjuntos, la "reducción" de la teoría de los números a la parte apropiada de la teoría de conjuntos se llevó a cabo en detalle y con indiscutible éxito técnico. Puede discutirse el significado filosófico de la reducción, pero al discutirlo se sabe exactamente de qué se está hablando. En el caso mente-cuerpo, la reducción nunca se llevó a cabo ni siquiera de *una* manera posible, así que no se puede estar seguro de *cómo*, exactamente, las entidades o su-

cesos mentales han de ser (identificados con) construcciones lógicas a partir de sucesos de conducta. Pero, hablando de manera muy general, está claro lo que implica tal opinión: implica que todo discurso acerca de sucesos mentales es traducible a un discurso acerca de la conducta manifiesta, ya sea ésta real o potencial.

Es fácil ver de qué manera esta opinión difiere tanto del dualismo como del materialismo clásico. El conductista lógico está de acuerdo con el dualista en que lo que ocurre en nuestro cerebro no tiene conexión alguna con lo que nosotros *queremos decir* cuando decimos que alguien tiene dolor. Puede incluso hacer suyo todo el arsenal de argumentos dualistas contra la postura materialista. Pero, al mismo tiempo, puede ser tan "poco sentimental" como el materialista al negar que el discurso ordinario acerca de "dolores", "pensamientos" y "sensaciones" conlleva una referencia a la "Mente", entendida como substancia cartesiana.

No sorprende, así, que el conductismo lógico atrajera una enorme atención —tanto en pro como en contra— durante los treinta años siguientes. Sin duda, esta tercera vía demostró ser fructífera al injertarse en el debate. No es mi intención, empero, hablar aquí de lo fructífero de la investigaciones a las que ha llevado el conductismo lógico, sino ver si hubo algún resultado final de estas investigaciones. ¿Podemos, después de treinta años, decir algo acerca de lo correcto o incorrecto del conductismo lógico? ¿O debemos decir que se ha añadido una tercera opción a las dos antiguas, de tal modo que no podemos decidir entre las tres más fácilmente de lo que hubiéramos podido decidir entre dos; y que nuestra discusión vuelve a ser, así, casi tan difícil como antes?

Muy pronto surgió una conclusión de las discusiones en pro y en contra del conductismo lógico, a saber, que la tesis extrema del conductismo lógico, como acabamos de exponerla (que todo discurso acerca de "sucesos metales" es traducible a un discurso acerca de la conducta manifiesta),

es falsa. Pero, en un sentido, esto no es muy interesante. Una tesis extrema puede ser falsa, aunque haya "algo a favor" del modo de pensar que representa. La pregunta más interesante es ésta: ¿qué cosa, si alguna hay, puede "salvarse" del modo de pensar que el conductismo lógico representa?

En los últimos treinta años, la forma original de la tesis extrema del conductismo lógico se ha debilitado gradualmente hasta llegar a algo como esto:

1) Que existen implicaciones formales entre enunciados mentales y enunciados de conducta; implicaciones formales que no son, quizás, analíticas en la forma en que lo es "Todos los solteros son no-casados", pero que sin embargo se siguen (en algún sentido) de los significados de las palabras mentales. Las llamaré *implicaciones formales analíticas*.

2) Que estas implicaciones formales pueden no proporcionar una *traducción* efectiva del "discurso mental" al "discurso conductual" (este discurso sobre "discurso" fue introducido por Gilbert Ryle en su *Concept of Mind*), pero que esto es así debido a razones superficiales, tales como la mayor ambigüedad del discurso mental, en comparación con la especificidad relativamente mayor del discurso acerca de la conducta manifiesta.

Creo que, aunque ningún filósofo suscribiría hoy la versión más antigua del conductismo lógico, muchísimos filósofos[1] aceptarían esas dos observaciones admitiendo a la vez la insatisfactoria imprecisión de la presente forma de enunciarlas. Si estos filósofos tienen razón, hay mucho trabajo que realizar (por ejemplo, la noción de "analiticidad" tiene que aclararse), pero la dirección del trabajo está trazada para el futuro próximo.

Quisiera poder compartir este feliz punto de vista, aunque sólo fuese por la consoladora conclusión de que una investi-

[1] Por ejemplo, estas dos observaciones se formulan de manera bastante explícita en *Individuals*, de Strawson. Sin embargo, Strawson me ha dicho que él ya no aprueba el punto (1).

gación filosófica de primera, continuada durante cierto tiempo, conduciría finalmente a una solución del problema mente-cuerpo que sería independiente de los enfadosos hechos empíricos acerca de los cerebros, la causación central de la conducta, la evidencia a favor y en contra de la causación no física de por lo menos alguna conducta, y la falta de solidez de la investigación psíquica y de la parapsicología. Pero lo cierto es que vengo a sepultar al conductismo lógico, no a encomiarlo. Siento que ha llegado el momento de admitir que el conductismo lógico es un error, y que aun las formas más débiles de la doctrina del conductista lógico son incorrectas. No puedo esperar establecer esto en un artículo tan breve como el presente;[2] pero al menos espero exponer, para su examen, las principales líneas de mi pensamiento.

CONDUCTISMO LÓGICO

El conductismo lógico suele comenzar por señalar algo perfectamente cierto: que palabras tales como "dolor" ("dolor" será de aquí en adelante nuestro ejemplo patrón de palabra

[2] El intento de una cuarta opción —es decir, una opción distinta del dualismo, el materialismo y el conductismo— se esboza en "The Mental Life of Some Machines", que apareció en *Proceedings of the Wayne Symposium on the Philosophy of Mind.* [Versión castellana: "La vida mental de algunas máquinas", Cuadernos de Crítica No. 17, 1981.] Esta cuarta opción es materialista en el sentido amplio de ser compatible con la opinión de que los organismos, incluyendo a los seres humanos, son sistemas físicos que consisten de partículas elementales y obedecen las leyes de la física, pero no requiere que "estados" tales como *dolor y preferencia* sean definidos de manera que se haga referencia a conducta manifiesta, o bien a constitución físicoquímica. La idea, expuesta brevemente, es que los predicados que se aplican a un sistema en virtud de su *organización funcional* tienen justamente esta características: una organización funcional dada (por ejemplo, una lógica inductiva dada, una función de preferencia racional dada) puede realizarse en casi cualquier clase de conducta manifiesta, según las circunstancias, y puede "incorporarse" a estructuras de muchas diferentes constituciones físicas (y aun metafísicas) lógicamente posibles. Así, el enunciado de que una criatura prefiere A a B no nos dice si la criatura tiene una química de carbón, o una química de silicón, o si es una mente descorporizada, ni nos dice cómo se comportarían la criatura en circunstancias especificables sin referencias a otras preferencias y creencias de la criatura, pero no por ello es algo "misterioso".

mental) no se enseñan por referencia a ejemplos modelo, de la manera en que se enseñan palabras como "rojo". Uno puede señalar un ejemplo de rojo, pero no puede señalar un ejemplo de dolor (excepto señalando algún tipo de *conducta*) y decir: "Compare la sensación que está teniendo con ésta (digamos, la sensación de Jones en el tiempo t_1). Si las dos sensaciones tienen idéntica *cualidad*, entonces su sensación puede llamarse legítimamente sensación de *dolor*." La dificultad estriba, por supuesto, en que yo no puedo tener la sensación de Jones en el tiempo t_1 —a menos de que yo *sea* Jones, y el tiempo *sea* t_1.

A partir de esta simple observación se siguen ciertas cosas. Por ejemplo, que la versión según la cual la *intensión* de la palabra "dolor" es una cierta *cualidad* que "conozco por mi propio caso", debe estar equivocada. Pero esto no constituye una refutación del dualismo, ya que el dualista no está obligado a sostener que yo conozco la intensión de la palabra castellana "dolor" a través de mi propio caso, sino sólo que yo experimento el referente de la palabra.

¿Cuál es entonces la intensión de "dolor"? Me inclino a decir que "dolor" en un concepto-cúmulo. Es decir, la aplicación de la palabra "dolor" está controlada por todo un cúmulo de criterios, *todos los cuales pueden considerarse sintéticos*.[3] En consecuencia, no hay manera satisfactoria de responder a la pregunta "¿Qué significa 'dolor'?" excepto dando un sinónimo exacto (por ejemplo, "Schmerz"); pero hay millones de maneras diferentes de decir lo que *es* el dolor. Por ejemplo, uno puede decir que el dolor es esa sensación

[3] No quiero decir sólo que *cada* criterio puede considerarse sintético, sino también que el cúmulo es sintético de manera colectiva, en el sentido de que en ciertos casos tenemos libertad de decir (por simplicidad inductiva y economía teórica) que el término se aplica aunque el cúmulo esté ausente en su totalidad. Esto es del todo compatible con la afirmación de que el cúmulo sirve para fijar el significado de la palabra. Lo que pasa es que cuando especificamos algo mediante un cúmulo de indicadores asumimos que las personas *usarán sus cerebros*. Estos criterios pueden pasarse por alto cuando lo que el buen sentido exige es aquello que podemos considerar como una "convención asociada al discurso" (Grice) y no como algo que tenga que estipularse en conexión con las palabras individuales.

que normalmente se manifiesta diciendo "Ay", o respingando, o de muchas otras maneras (o que no se manifiesta en lo más mínimo, como ocurre a menudo).

Todo lo anterior es compatible con el conductismo lógico. El conductista lógico replicaría: "Exacto. 'Dolor' es un cúmulo de conceptos —es decir, representa un *cúmulo de fenómenos.*" Pero no es esto lo que quiero decir. Veamos otra clase de cúmulo de conceptos (los cúmulos de conceptos no son una clase homogénea, por supuesto): los nombres de enfermedades.

Observamos que, cuando se descubrió el origen viral de la polio, los doctores decían que los casos en los que todos los síntomas de la polio habían estado presentes, pero el virus había estado ausente, resultaban no haber sido casos de polio. De manera semejante, si se descubriera un virus que fuese normalmente (casi invariablemente) la causa de lo que ahora llamamos "esclerosis múltiple", la hipótesis de que este virus es *la* causa de la esclerosis múltiple no podría falsificarse aunque, en algunas cuantas ocasiones excepcionales, fuera posible tener todos los síntomas de la esclerosis múltiple debido a alguna otra combinación de factores, ni tampoco si en algunos casos este virus causara síntomas que no estuvieran reconocidos como síntomas de esclerosis múltiple. Por supuesto que estos hechos llevarían al lexicógrafo a *rechazar* la opinión de que "esclerosis múltiple" significa "la presencia simultánea de tales y cuales síntomas". En vez de ello diría que "esclerosis múltiple" significa "la enfermedad que es normalmente responsable de algunos o de todos los síntomas siguientes. . . "

Desde luego, no tiene que decir eso. Algunos filósofos preferían decir que "polio" *significaba* "la presencia simultánea de tales y cuales síntomas"; y dirían que la decisión de aceptar la presencia o ausencia de un virus como criterio para la presencia o ausencia de la polio constituyó un *cambio de significado.* Pero esto va completamente en contra de nuestro sentido común. Por ejemplo, los doctores solían decir: "Creo que

la polio es causada por un virus." De acuerdo con la postura del "cambio de significado", estos doctores estaban *equivocados*, no en lo *cierto*. La polio, *en el sentido en que esta palabra se usaba en aquel entonces*, no siempre era causada por un virus; es sólo lo que *nosotros* llamamos polio lo que siempre es causado por un virus. Y si algún doctor hubiera dicho (como muchos dijeron): "Creo que esto puede no ser un caso de polio", sabiendo que todos los síntomas descritos en los libros de texto estaban presentes, tal doctor se habría contradicho (aun cuando nosotros, hoy día, diríamos que tenía razón) o, tal vez, habría "hecho una propuesta lingüística velada". Del mismo modo, dicha postura va en contra de la buena metodología lingüística. La definición que propusimos en el parráfo anterior —de que "esclerosis múltiple" significa "la enfermedad que es normalmente *responsable* de los síntomas siguientes. . ."— tiene un análogo exacto en el caso de la polio. Esta clase de definición deja abierta la cuestión acerca de si hay una causa única o varias. Hablar de "descubrir un origen único de la polio (o dos o tres o cuatro)", hablar de "descubrir que X no tuvo polio" (aunque mostró todos los síntomas de la polio), y hablar de "descubrir que X tuvo polio" (aunque no mostró *ninguno* de los "síntomas descritos en los libros de texto"), concuerdan con tal definición. Y, finalmente, la definición no requiere que digamos que hubo un "cambio de significado". Así, ésta es seguramente la definición que adoptaría un buen lexicógrafo. Pero eso implica lógicamente *rechazar* la postura de "cambio de significado" como mero invento de filósofo.[4]

Ahora bien, ¿a qué nos lleva el hecho de aceptar que ésta es la explicación correcta de los nombres de enfermedades? *Puede* haber implicaciones analíticas que conecten enfermedades con síntomas (aunque argumentaré en contra de esto). Por ejemplo, parece plausible decir que:

[4] Cf. "Dreaming and 'Depth Grammar' ", *Analytical Philosophy*, First Series.

Normalmente la gente que padece de esclerosis múltiple tiene alguno o todos los síntomas siguientes. . .

es una verdad necesaria ("analítica"). Pero de esto no se sigue que el "discurso acerca de enfermedades" sea traducible al "discurso acerca de síntomas". Lo que se sigue es más bien lo contrario (lo cual se indica ya con la presencia de la palabra "normalmente"): los enunciados acerca de la esclerosis múltiple no son traducibles a enunciados acerca de los síntomas de la esclerosis múltiple, y no porque el discurso acerca de enfermedades sea "sistemáticamente ambiguo" y el discurso acerca de síntomas sea "específico", sino porque las *causas* no son construcciones lógicas a partir de sus *efectos*.

De manera análoga, tanto el dualista como el materialista querrían argüir que, aunque el significado de "dolor" puede explicarse mediante la referencia a la conducta manifiesta, lo que nosotros queremos decir con "dolor" no es la presencia de un cúmulo de respuestas, sino la presencia de un evento o condición que normalmente causa esas respuestas. (Por supuesto, el dolor no es la causa total de la conducta de dolor, sino sólo una parte propiamente invariable de esa causa;[5] pero, de manera similar, el daño a los tejidos causado por el virus no es la causa total de los síntomas individuales de la polio en algún caso individual, sino una parte propiamente invariable de la causa.) Y querrían argüir, además, que aún si *fuese* una verdad necesaria que

Normalmente, cuando uno dice "Ay" uno tiene dolor

fuese una verdad necesaria que

Normalmente, cuando uno tiene dolor uno dice "Ay"

eso sería una observación interesante acerca de lo que signi-

[5] Por supuesto que "la causa" es una frase altamente ambigua. Aun si es correcto decir en algunos casos que ciertos sucesos que ocurren en el cerebro son "la causa" de mi conducta de dolor, no se sigue (como se ha sugerido a veces) que mi dolor deba ser "idéntico" a esos sucesos nerviosos.

fica "dolor", pero no arrojaría ninguna luz metafísica sobre lo que el dolor *es* (o *no es*). Y ciertamente no se seguiría que el "discurso acerca del dolor" fuese traducible a "discurso acerca de respuestas", ni que el fracaso de tal traducibilidad se debería sólo a la "ambigüedad sistemática" del discurso acerca de las respuestas. Todo lo contrario. Justamente como ya se dijo, las *causas* (dolores) *no* son construcciones lógicas a partir de sus *efectos* (conducta).

El dualista tradicional, sin embargo, desearía ir más lejos y negar la *necesidad* de las dos proposiciones que acabamos de mencionar. Y, además, el dualista tradicional tiene razón: no es de ninguna manera contradictorio, como veremos, hablar de mundos hipotéticos en los que haya dolores, pero *no* conducta de dolor.

Hasta este momento la analogía con nombres de enfermedades aún se preserva. Supongamos que identifico la esclerosis múltiple como la enfermedad que normalmente produce ciertos síntomas. Si posteriormente resultara que la causa de la esclerosis múltiple es un virus, utilizando este criterio recién descubierto podría llegar a encontrar que la esclerosis múltiple produce síntomas muy diferentes cuando, digamos, la temperatura media es más baja. Puedo entonces hablar con entera propiedad de un mundo hipotético (con niveles de temperatura más bajos) en el que la esclerosis múltiple *no* produce normalmente los síntomas acostumbrados. Es cierto que, si las *palabras* "esclerosis múltiple" se usan en cualquier mundo de tal manera que la definición lexicográfica expresada sea una buena definición, *entonces* muchas víctimas de la enfermedad deben haber tenido alguno o todos los síntomas siguientes. . . Y, del mismo modo, es cierto que, *si* la explicación sugerida de la palabra "dolor" es una buena explicación (o sea, que "dolor es la sensación que se demuestra normalmente cuando alguien dice 'Ay', o respinga, o grita, etc."), *entonces* las personas que tienen dolor deben, en algún momento, haber respingado, o gritado, o dicho "Ay"; pero esto

no implica que "si alguien ha tenido alguna vez dolor, entonces, en algún momento, debe haber respingado, o debe haber gritado, o debe haber dicho 'Ay' ". Concluir esto sería confundir los prerrequisitos para *hablar* del dolor, como *nosotros* hablamos del dolor, con los prerrequisitos para la existencia del dolor.

La analogía que hemos venido trazando no es una identidad: lingüísticamente hablando, las palabras mentales y los nombres de enfermedades son diferentes en muchísimos aspectos. En particular, *los usos en primera persona* son muy distintos: un hombre puede padecer un intenso caso de polio sin saberlo, aunque sepa la palabra "polio", pero no puede padecer un intenso dolor sin saberlo. A primera vista esto puede parecer un punto a favor del conductismo lógico. El conductista lógico puede decir: el hecho de que las premisas "Juan dice que tiene dolor", "Juan habla español", y "Juan está hablando con toda sinceridad",[6] *impliquen lógicamente* "Juan tiene dolor", es lo que hace que las informaciones de dolor tengan este *status* especial. Pero aunque ello fuese cierto, no se seguiría que el conductismo lógico tuviera razón, a menos que sinceridad fuese una "construcción lógica a partir de conducta manifiesta". Una explicación mucho más razonable es la siguiente: uno puede tener la "alucinación de un elefante rosado", pero uno no puede tener una "alucinación de dolor", ni una "ausencia de alucinación de dolor", simplemente porque cualquier situación que alguien no pueda discriminar de una situación en la cual tiene un dolor, *cuenta* como una situación en la cual tiene dolor, mientras que el que alguien no pueda distinguir una situación de otra en la que un elefante rosado esté presente, no necesariamente *cuenta* como la presencia de un elefante rosado.

En síntesis: creo que los dolores no son cúmulos de respuestas, sino que son (normalmente, en nuestra experiencia

[6] Esto se sugiere en las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein.

hasta la fecha) las causas de ciertos cúmulos de respuestas. Además, aunque esto es un hecho empírico, fundamenta la posibilidad de hablar de los dolores de la manera particular en que lo hacemos. Sin embargo, de ningún modo excluye la posibilidad de mundos en los cuales (debido a diferencias en las condiciones ambientales y hereditarias) los dolores no sean responsables de las respuestas acostumbradas, o incluso no sean responsables de absolutamente ninguna respuesta.

Hagamos ahora un poco de ciencia-ficción y tratemos de describir algunos mundos en los cuales los dolores estén relacionados con respuestas (y también con causas) de una manera muy diferente que en nuestro mundo.

Si para empezar limitamos nuestra atención a respuestas no verbales de personas maduras, el asunto se facilita. Imaginemos una comunidad de "super-espartanos" o de "super-estoicos"; una comunidad en la cual los adultos tengan la habilidad de reprimir con eficacia *toda* conducta de dolor involuntaria. Pueden, en alguna ocasión, admitir que sienten dolor, pero siempre con una voz agradable y bien modulada, aunque estén sufriendo las agonías del condenado. *No* respingan, ni gritan, ni retroceden, ni sollozan, ni rechinan los dientes, ni aprietan los puños, si sudan, ni actúan para nada como la gente que tiene dolor, ni como la gente que reprime las respuestas incondicionadas asociadas con el dolor. Sin embargo, sienten dolor, y les desagrada (tanto como a nosotros). Incluso admiten que se necesita una gran fuerza de voluntad para comportarse como lo hacen. Pero tienen lo que consideran razones ideológicas importantes para comportarse así, y a través de años de adiestramiento han aprendido a vivir conforme a sus exigentes normas.

Podría objetarse que los niños y los miembros no totalmente maduros de esa comunidad mostrarán, en diferentes grados, una conducta incondicional normal de dolor, y que esto es todo lo que se requiere para la atribución de dolor. De acuerdo con esta opinión el *sine qua non* para la atribución significati-

va de dolor a una especie es el de que sus miembros inmaduros manifiesten respuestas incondicionales al dolor.

Uno bien podría detenerse a preguntar si ese enunciado tiene siquiera un significado claro. Suponiendo que hubiese marcianos, ¿tenemos algún criterio para decir que algo es la "respuesta incondicional al dolor" de un marciano? En igualdad de circunstancias, uno *evita* aquellas cosas de las que ha tenido experiencias dolorosas; esto sugeriría que la conducta de *evitación* podría esperarse como respuesta incondicional universal al dolor. No obstante, aunque esto fuera cierto, difícilmente sería lo bastante específico, puesto que la evitación puede ser también una respuesta incondicional a muchas cosas que no asociamos con el dolor, como lo son las cosas que nos disgustan, que nos asustan, o que simplemente nos aburren.

Dejemos de lado estas dificultades y veamos si podemos idear un mundo imaginario en el que no haya, ni juzgando por normas benignas, ninguna respuesta incondicional al dolor. Consideremos específicamente a nuestros "superespartanos", y supongamos que después de millones de años empiezan a tener hijos que nacen completamente aculturados. Nacen hablando el lenguaje de los adultos, sabiendo las tablas de multiplicar, con opiniones sobre asuntos políticos, y compartiendo *inter alia* las creencias espartanas dominantes acerca de la importancia de no manifestar dolor (excepto mediante un reporte verbal, y aun así en un tono de voz que sugiera indiferencia). Entonces no *habría* en esta comunidad ninguna "respuesta incondicional al dolor" (aunque podría haber deseos incondicionales de manifestar ciertas respuestas, mismos que, sin embargo, fuesen siempre reprimidos por la fuerza de la voluntad). Aun así, hay algo claramente absurdo en la tesis de que no uno no puede atribuir a estas personas la capacidad de sentir dolor.

Para hacer evidente este absurdo, imaginemos que logramos convertir a un "superespartano" adulto a *nuestra* ideología.

Supongamos que empieza a manifestar dolor de manera normal. No obstante, informa que los dolores que está sintiendo no son más *intensos* que los que experimentó antes de su conversión; de hecho, puede decir que el darles expresión los hace *menos* intensos. En este caso, el conductista lógico tendría que decir que, por medio de este miembro, demostrábamos la existencia en toda la especie de respuestas incondicionales al dolor y, por tanto, que la atribución de dolor a la especie era "lógicamente propia". Pero eso quiere decir que si este hombre nunca hubiera vivido, y sólo hubiera sido posible demostrar indirectamente (mediante el uso de *teorías*) que estos seres sentían dolor, entonces las atribuciones de dolor *hubieran* sido impropias.

Hasta aquí hemos estado construyendo mundos en los cuales la relación del dolor con sus *efectos* no verbales está alterada. ¿Qué podemos decir ahora de la relación del dolor con *causas?* Esta es todavía más fácilmente modificable en la imaginación. ¿No podría uno imaginar una especie que sintiera dolor sólo cuando estuviese presente un campo magnético (aunque el campo magnético no causara ningún daño detectable a sus cuerpos ni a sus sistemas nerviosos)? Si ahora imaginamos que los miembros de tal especie llegan a convertirse *al* "superespartanismo", podremos representarnos un mundo en el cual los dolores, en nuestro sentido, estén claramente presentes, pero en el que no tengan ni las causas normales ni los efectos normales (aparte de las informaciones verbales).

Ahora bien, ¿qué podemos decir de las informaciones verbales? Algunos conductistas las han considerado la forma característica de la conducta del dolor. Hay, por supuesto, una dificultad en ello: si "tengo dolor" significa (hablando con toda crudeza) "estoy dispuesto a expresar esta clase de información verbal", ¿cómo vamos a saber entonces que una información particular es "esta clase de información verbal"? Habitualmente se contesta en función de las respuestas incondicionales al dolor y su pretendida suplantación por las infor-

maciones verbales en cuestión. Sin embargo, hemos visto ya que no hay razones *lógicas* que apoyen la existencia de respuestas incondicionales de dolor en todas las especies capaces de sentir dolor (puede haber razones lógicas a favor de la existencia de los deseos de evitación, pero los *deseos* de evitación no son conducta, como tampoco lo son los dolores).

Una vez más, seamos caritativos al grado de emplazar la primera dificultad que nos viene a la mente, y emprendamos la tarea de intentar imaginarnos un mundo en el que ni siquiera haya *informaciones* de dolor. Lo llamaré el "Mundo X". En el Mundo X tenemos "superespartanos". Han sido superespartanos durante tanto tiempo que han empezado a reprimir hasta el *discurso* acerca del dolor. Por supuesto, cada poblador individual del mundo X puede tener su forma privada de pensar acerca del dolor. Puede incluso contar con la *palabra* "dolor" (asumo, como lo hice anteriormente, que estos seres nacen completamente aculturados). Puede *pensar* para sí: "Este dolor es intolerable. Si continúa un minuto más, gritaré. ¡Mas no! ¡No debo hacerlo! Deshonraría a toda mi familia. . ." Pero los habitantes del mundo X ni siquiera admiten *tener* dolores. Fingen no saber la palabra ni conocer el fenómeno al cual se refiere. En suma, si los dolores son "construcciones lógicas a partir de la conducta", ¡entonces, los habitantes del mundo X se comportan de tal modo que no tienen dolores! Pero claro que sí tienen dolores, y ellos saben perfectamente que los tienen.

Si esta última fantasía no es, de algún modo oculto, contradictoria, entonces el conductismo lógico es simplemente un error. No es solamente falsa la segunda tesis del conductismo lógico – la existencia de una traducción aproximada del discurso acerca del dolor al discurso acerca de la conducta –, sino que lo es también la primera tesis: la existencia de "implicaciones analíticas". Los dolores *son* responsables de cierta clase de conducta, pero sólo dentro del contexto de nuestras creencias, deseos, actitudes ideológicas, etc. Del

enunciado "X tiene dolor", por sí mismo, no se sigue *ningún* enunciado de conducta – ni siquiera un enunciado de conducta que contenga un "normalmente" o un "probablemente".

En nuestra sección final consideraremos el repertorio de contraataques del conductista lógico a este tipo de argumento. Si las tesis positivas del conductista lógico son inadecuadas debido a una consideración demasiado simplista de la naturaleza de las palabras cúmulo –equivalente, en algunos casos, a una abierta negación de que sea *posible* que haya una palabra gobernada por un cúmulo de indicadores, *todos* los cuales sean sintéticos–, sus tesis negativas son inadecuadas debido a una consideración demasiado simplista del razonamiento empírico. Desafortunadamente, es característico de la filosofía moderna el que sus problemas superpongan tres áreas diferentes –hablando en general, las áreas de la lingüística, la lógica y la "teoría de las teorías" (metodología científica)– y que muchos de sus practicantes traten de arreglárselas con un conocimiento inadecuado de al menos dos de las tres.

ALGUNOS ARGUMENTOS CONDUCTISTAS

Hemos estado hablando de "habitantes del mundo X" y de "superespartanos". Nadie niega que, en *algún* sentido del término, tales fantasías son "inteligibles". Pero la "inteligibilidad" puede ser algo superficial. Una fantasía puede ser "inteligible", al menos en el nivel de la "gramática superficial", aunque podamos percatarnos, si nos detenemos a pensar en ella un rato, que involucra algún absurdo. Considérese, por ejemplo, la suposición de que anoche, precisamente al filo de la medianoche, todas las distancias se duplicaron de un momento a otro. Por supuesto, no advertimos el cambio, ¡porque *nosotros* mismos también duplicamos nuestra talla! Esta historia nos puede parecer inteligible a primera vista, al menos como una posibilidad divertida. Al reflexionar, empe-

ro, nos damos cuenta de que involucra una contradicción lógica; porque "longitud" significa ni más ni menos que una relación con un patrón, y es una contradicción sostener que la longitud de todo se duplicó, en tanto que las relaciones con los patrones permanecieron inalteradas.

Lo que acabo de decir (hablando como podría hablar un conductista lógico) es falso, pero no totalmente. Es falso (o cuando menos la última parte es falsa) porque "longitud" *no* significa "relación con un patrón". Si así fuese (asumiendo que un "patron" tiene que ser un objeto material macroscópico, o de cualquier manera un objeto material), no tendría sentido hablar de distancias en un mundo en el que sólo hubiese campos gravitacionales y electromagnéticos, pero ningún objeto material. Del mismo modo, no tendría sentido hablar de que el *patrón* (cualquiera que fuese) hubiera cambiado su longitud. Consecuencias tan contraintuitivas han conducido a muchos físicos (y aun a unos cuantos filósofos de la física) a considerar "longitud", no como algo definido operacionalmente, sino como una magnitud teórica (como la carga eléctrica) que puede medirse en una virtual infinidad de maneras, pero que no es explícita y exactamente definible en términos de ninguna de las maneras de medirla. Algunos de estos físicos —los teóricos del "campo unificado"— dirían incluso que, lejos de ser el caso que "longitud" (y por ende "espacio") dependa de la existencia de cuerpos materiales adecuadamente relacionados, los cuerpos materiales pueden considerarse, con mayor propiedad, variaciones locales en la curvatura del espacio; es decir, variaciones locales en la intensidad de una cierta magnitud (el tensor g_{ik}), *un* aspecto de la cual experimentamos como "longitud".

Por otra parte, está lejos de la verdad el que la hipótesis "anoche, al filo de la medianoche, todo duplicó su longitud' no tenga consecuencias verificables. Por ejemplo, si anoche todo duplicó su longitud, y la velocidad de la luz no se duplicó también, entonces esta mañana experimentaríamos una a-

parente reducción, a la mitad, de la velocidad de la luz. Además, si *g* (la constante gravitacional) no se duplicó, entonces experimentaríamos una aparente reducción en la intensidad del campo gravitacional. Y si *h* (la constante de Planck) no cambió, entonces... En resumen, nuestro mundo hubiese sido intrincadamente diferente. Y si pudiésemos sobrevivir bajo condiciones tan drásticamente alteradas, sin duda que algún físico perspicaz llegaría a explicar lo sucedido.

He entrado en tantos detalles sólo para poner de relieve que en filosofía las cosas rara vez son tan simples como parecen. El "universo duplicado" es un consabido ejemplo escolar de "pseudohipótesis", no obstante ser el peor ejemplo posible si se desea un "caso claro". En primer lugar, lo que se desea es una hipótesis que no tenga consecuencias comprobables, pero *esta* hipótesis, de la manera en que siempre se formula, *sí* tiene consecuencias comprobables (quizás alguna hipótesis más compleja no las tenga; pero entonces tenemos que ver formulada esta hipótesis más compleja antes de poder esperar discutirla). En segundo lugar, el argumento habitual en favor del absurdo de esta hipótesis se apoya en una teoría simplista del significado de "longitud", y una discusión completa de *esa* situación es difícilmente posible sin entrar en consideraciones sobre la teoría de campo unificado y la mecánica cuántica (la última está en conexión con la noción de un "patrón material"). Pero, aparte del ejemplo, difícilmente puede rebatirse el punto de que una historia superficialmente coherente puede contener un absurdo oculto.

¿O puede hacerse? Por supuesto, una historia superficialmente coherente puede contener una contradicción lógica oculta, pero el punto importante de la despectiva referencia del conductista lógico a la "gramática superficial" es que la *coherencia lingüística*, la *significatividad de los términos individuales* y la *consistencia lógica*, por sí mismas, no garantizan la inmunidad con respecto a otra clase de absurdo; hay "absurdos profundos" que sólo pueden detectarse por medio de

técnicas más poderosas. Vale la pena decir que hoy día, después de treinta años de discurso de este tipo, carecemos de un simple ejemplo *convincente* de tal absurdo profundo, así como de una técnica de detección (o supuesta técnica de detección) que no se reduzca a "incomprobable, *por lo tanto* sin sentido".

Para llegar al punto en cuestión: el conductista lógico probablemente diga que nuestra hipótesis acerca de "habitantes del mundo X" es incomprobable en principio (si *hubiese* habitantes del mundo X, por hipótesis no podríamos distinguirlos de gente que realmente no supiera lo que es el dolor) y, *por lo tanto*, sin significado (aparte de una cierta "significación superficial" que no es realmente de interés). Si el conductista lógico ha aprendido un poco de la "filosofía del lenguaje ordinario" probablemente evitará decir "incomprobable, por lo tanto *sin significado*", pero aún es probable que diga, o por lo menos que piense: "incomprobable; por lo tanto, en *algún* sentido, absurdo". Trataré de refutar este "argumento" *no* recusando la premisa, siendo ésta, patente o velada, la de que "enunciado sintético incomprobable" es, en cierto modo, una contradicción de términos (aunque creo que esa premisa está equivocada), sino simplemente mostrando que, en cualquiera, excepto en la más ingenua concepción de comprobación, nuestra hipótesis *es* comprobable.

Claro está que yo no podría hacer esto si fuera verdad que "por hipótesis, no podríamos distinguir a los habitantes del mundo X de gente que *realmente* no supiera lo que es el dolor". Pero eso no es verdad; en todo caso, no es verdad "por hipótesis". Lo que es verdad por hipótesis es que no podríamos distinguir a los habitantes del mundo X de gente que realmente no supiera lo que es el dolor *exclusivamente con base en la conducta manifiesta.* Pero eso deja todavía muchas otras maneras en las cuales podríamos determinar lo que está ocurriendo "dentro" de los habitantes del mundo X, tanto en

el sentido figurativo como en el sentido literal de "dentro". Por ejemplo, podríamos examinar sus *cerebros*.

Es un hecho que, cuando los impulsos de dolor se "reciben" en el cerebro, instrumentos detectores eléctricos apropiados registran un patrón característico de "espiga". Expresemos esto brevemente (y demasiado simplemente) diciendo que las "espigas cerebrales" están correlacionadas uno-a-uno con experiencias de dolor. Si nuestros habitantes del mundo X pertenecen a la especie humana, entonces podemos verificar que sí sienten dolores, pese a que pretendan no tener ni idea de lo que es el dolor, aplicando nuestros instrumentos eléctricos y detectando las delatoras "espigas cerebrales".

Esta respuesta al conductista lógico es demasiado simple para resultar convincente. "Es verdad", objetará el conductista lógico, "que las experiencias de dolor están correlacionadas uno-a-uno con espigas cerebrales en el caso de los seres humanos normales. Pero uno no sabe que los habitantes del mundo X son seres humanos normales, en ese sentido; de hecho, uno tiene todas las razones para suponer que *no* son seres humanos normales." Esta réplica muestra que ninguna *mera* correlación, por más cuidadosamente verificada que esté en el caso de los seres humanos normales, puede utilizarse para verificar atribuciones de dolor a los habitantes del mundo X. Afortunadamente, no tenemos que suponer que nuestro conocimiento estará siempre restringido a meras correlaciones, como la correlación dolor-"espiga cerebral". En un nivel más avanzado, las consideraciones de simplicidad y coherencia pueden empezar a desempeñar una función de un modo en que no pueden hacerlo cuando sólo se dispone de regularidades observacionales brutas.

Supóngase que empezamos a detectar ondas de una nueva clase que emanan de los cerebros humanos; llamémoslas "ondas V". Supóngase que descubrimos una manera de descifrar las ondas V de tal forma que revelen pensamientos inexpresados de la gente. Y, finalmente, supóngase que

nuestra técnica de "desciframiento" funciona también en el caso de las ondas V que emanan de los cerebros de los habitantes del mundo X. ¿En qué manera difiere esta correlación de la correlación dolor-"espiga-cerebral"?

Sencillamente de esta manera: es razonable decir que las "espigas" —crestas momentáneas en la intensidad eléctrica de ciertas partes del cerebro— podrían tener casi cualquier causa. Pero las ondas trasladables a un castellano coherente (o a cualquier otro idioma), mediante un esquema de descifrar relativamente simple, no podrían tener cualquier causa. La "hipótesis nula" —de que esto es solamente operación del "azar"— puede quedar inmediatamente descartada. Y si, con respecto a los seres humanos, verificamos que las ondas descifradas corresponden a lo que en efecto estamos pensando, entonces, a la hipótesis de que esta misma correlación se sostiene respecto a los habitantes del mundo X se le asignará una probabilidad inmensamente alta, simplemente porque ninguna otra explicación probable nos viene pronto a la mente. Pero "ninguna otra explicación probable nos viene pronto a la mente" no es verificación, puede decir el conductista lógico. Por el contrario. ¿Cómo hemos verificado, por ejemplo, que las líneas de cadmio en el análisis espectrográfico de la luz solar indican la presencia de cadmio en el sol? Remedando al conductista lógico, podríamos decir: "Hemos verificado que, bajo circunstancias normales, las líneas de cadmio sólo aparecen cuando hay cadmio caliente. Pero no sabemos que las circunstancias en el sol son normales en este sentido." Si tomamos esto en serio, tendríamos que *calentar cadmio* en el sol antes de que pudiésemos decir que la regularidad sobre la cual basamos nuestro análisis espectrográfico de la luz solar había sido verificada. De hecho, hemos verificado la regularidad bajo circunstancias "normales", y podemos *mostrar* (deductivamente) que *si* muchas otras leyes, que han sido también verificadas bajo circunstancias "normales" y *sólo* bajo circunstancias "normales" (esto es

nunca sobre la superficie del sol), son válidas en el sol, *entonces* esta regularidad es válida también bajo circunstancias "anormales". Y si alguien dice: "Pero quizá *ninguna* de las leyes usuales de la física tiene validez en el sol", replicamos que esto es como suponer que un proceso fortuito siempre produce un castellano coherente. El hecho es que las "señales" (luz solar, ondas radioeléctricas, etc.) que recibimos del sol concuerdan con un vasto cuerpo de teoría. Tal vez haya alguna otra explicación que la de que el sol obedece las leyes usuales de la física; pero *ninguna otra explicación probable nos viene a la mente*. Este tipo de razonamiento *es* verificación científica; y si no es reductible a simple inducción baconiana... bueno, entonces los filósofos deben aprender a ampliar sus nociones de verificación para abarcarlo.

El conductista lógico podría tratar de explicar la descifrabilidad de las ondas V de los habitantes del mundo X, en castellano coherente (o en el lenguaje natural apropiado), sin invocar la absurda "hipótesis nula". Podría sugerir, por ejemplo, que los "habitantes del mundo X" se están divirtiendo a costa nuestra; que, digamos, son capaces de producir a voluntad ondas V engañosas. Si los habitantes del mundo X tiene cerebros bastante diferentes de los nuestros, esto puede incluso tener cierta plausibilidad. Pero, una vez más, en un estado avanzado de conocimiento, las consideraciones de coherencia y simplicidad pueden, muy concebiblemente, "verificar" que esto es falso. Por ejemplo, los habitantes del mundo X pueden tener cerebros bastante semejantes a los nuestros, en lugar de diferentes. Y nosotros podemos haber construido suficiente teoría para decir cómo se "vería" el cerebro de un ser humano si ese ser humano estuviese fingiendo no tener dolor cuando de hecho lo tiene. Consideremos ahora lo que requiere la historia de las "ondas V engañosas": requiere que los habitantes del mundo X produzcan ondas V de una manera muy diferente a la nuestra, sin especificar cuál es

esa manera diferente. Además, requiere que éste sea el caso, aunque la hipótesis opuesta —que los cerebros de los habitantes del mundo X funcionan *exactamente* como los cerebros humanos (de hecho, que *son* cerebros humanos)— se adecua a todos los datos. Evidentemente, esta historia se halla en serias dificultades metodológicas, y cualquier otra "contra-explicación que el conductista lógico trate de invocar se encontrará en dificultades similares. En síntesis, el argumento del conductista lógico se reduce a esto: "Usted no puede verificar correlaciones 'psicofísicas' con respecto a los habitantes del mundo X (o al menos, usted no puede verificar las que tengan que ver, directa o indirectamente, con *dolor*) porque, por hipótesis, los habitantes del mundo X no le dirán (ni le indicarán conductualmente) cuándo tiene dolor. La 'verificación indirecta' —verificación que utiliza teorías que han sido 'comprobadas' sólo con respecto a los seres humanos— no es verificación en lo absoluto, porque los habitantes del mundo X *pueden* obedecer leyes diferentes que los seres humanos. Y no me incumbe a *mí* (dice el conductista lógico) sugerir cuáles podrían ser esas leyes; le incumbe a *usted* descartar todas las demás explicaciones." Este es un argumento disparatado. El científico no tiene que destacar todas las teorías ridículas que alguien *pudiese* sugerir; sólo tiene que demostrar que ha descartado cualquier teoría rival razonable que pudiera proponerse con base en el conocimiento presente.

Concediendo, entonces, que podríamos descubrir una técnica para "leer" los pensamientos inexpresados de los habitantes del mundo X, estaríamos entonces como estábamos con respecto a los "superespartanos" originales. Los superespartanos estaban muy dispuestos a contarnos (y unos a otros) de sus dolores; y nosotros podíamos ver que su discurso sobre el dolor era lingüísticamente coherente y situacionalmente apropiado (por ejemplo, un superespartano dirá que siente dolor intenso cuando uno lo toca con un atizador al rojo vi-

vo). Con base en esto, nos hallábamos totalmente dispuestos a admitir que los superespartanos realmente sentían dolor; tanto más fácilmente cuanto que la desviación en su conducta tenía una explicación ideológica perfectamente convincente. (Nótese una vez más la función que desempeñan aquí las consideraciones de coherencia y simplicidad.) Pero los habitantes del mundo X también nos "dicen" (y, quizá, uno a otro) exactamente las mismas cosas, si bien involuntariamente (por medio de las ondas V producidas espontáneamente). Así, tenemos que decir —por lo menos, mientras no se haya destruído la teoría de las "ondas V"— que los habitantes del mundo X son lo que, de hecho, son: "super-superespartanos".

Consideremos ahora un argumento muy diferente que podría usar un conductista lógico. "Usted está asumiendo", podría decir, "el siguiente principio:

> Si el cerebro de alguien está en el mismo estado que el de un ser humano que sufre dolor (no sólo en el momento del dolor, sino antes y después durante un intervalo suficiente), entonces tiene dolor.

Además, este principio es tal que nunca sería razonable abandonarlo (bajo su concepción de 'metodología'). De este modo, usted lo ha convertido en una tautología. Pero observe lo que involucra cambiar el significado de 'dolor'. Lo que 'dolor' significa para *usted* es: la presencia de dolor, en el sentido coloquial del término, *o* la presencia de un estado cerebral idéntico al estado cerebral de alguien que tenga dolor. Por supuesto que, en ese sentido, podemos verificar que sus 'habitantes del mundo X' experimentan 'dolor' —pero este no es el sentido de 'dolor' que se discute."

La respuesta a este argumento es que la premisa sencillamente es falsa. Simplemente no es verdad que, bajo mi con-

cepción de verificación, *nunca* sería razonable abandonar el principio establecido. Para mostrar esto tengo que disculparme por entretenerme con un poco más de ciencia-ficción. Supongamos que los científicos descubren otra clase más de ondas; llamémoslas "ondas W". Supongamos que las ondas W no emanan de los cerebros humanos, sino que se detectan emanando de los cerebros de los habitantes del mundo X. Y supongamos que, un vez más, existe un esquema sencillo para descifrar las ondas W en castellano coherente (o en cualquier idioma que hablen los habitantes del mundo X), y que las ondas "descifradas" se "leen" así: "¡Ja, ja! ¡estamos engañando a estos terrícolas! ¡Creen que las ondas V que detectan, representan nuestros pensamientos! ¡Si supieran que, en vez de fingir no tener dolores cuando realmente los tenemos, estamos fingiendo fingir no tener dolores cuando realmente los tenemos, cuando realmente no tenemos dolores!" Bajo estas circunstancias, "dudaríamos" (para decirlo suavemente) que se mantuvieran las mismas correlaciones psicofísicas para humanos normales que para habitantes del mundo X. Ulteriores investigaciones podrían conducirnos a una gama muy amplia de hipótesis diferentes. Por ejemplo, podríamos decidir que los habitantes del mundo X no piensan para nada con su cerebro; que el "órgano" de pensamiento de los habitantes del mundo X no es precisamente el cerebro, sino alguna estructura más amplia; quizás, incluso, una estructura que no es "física" en el sentido de que la integren partículas elementales.

Lo importante de esto es que lo necesariamente verdadero no es el principio establecido dos párrafos atrás, sino más bien el siguiente:

> Si alguien (algún organismo) está en el mismo estado que un ser humano con dolor, en todos los aspectos pertinentes, entonces él (ese organismo) tiene dolor.

¡Y *este* principio *es* una tautología para los alcances de cualquier persona! La única restricción metodológica *a priori* que impongo aquí es ésta:

> Si algún organismo está en el mismo estado que un ser humano con dolor, en todos los respectos *que se sabe* que son pertinentes, y no hay ninguna razón para suponer que existan respectos pertinentes *des*conocidos, entonces no se postule ninguno.

Pero este principio no es una "tautología"; de hecho, no es un *enunciado* en lo absoluto, sino una directiva metodológica; y decidir acatarla no es (como difícilmente hace falta decirlo) cambiar el significado de la palabra "dolor", ni de *ninguna* palabra.

Hay dos posibilidades al alcance del conductista lógico: puede sostener que atribuir dolores a los habitantes del mundo X, o incluso a los superespartanos, involucra un "cambio de significado",[7] o puede sostener que atribuir dolores a los superespartanos, o al menos a los habitantes del mundo X, es "inverificable". Lo primero es un ejemplo de lingüística irrazonable; lo segundo un ejemplo de método científico irrazonable. De manera similar, las maneras normales de pensar y hablar se apoyan mutuamente: las técnicas del campo lingüístico razonable están, inútil es decirlo, de acuerdo con las concepciones razonables del método científico. Los locos a veces tienen sistemas alucinatorios consistentes; así, la locura y la cordura pueden tener ambas un aspecto "circular". Acaso no haya logrado, en este artículo, romper el "sistema alucinatorio" de un conductista lógico comprometido; pero espero haber convencido al no comprometido de que ese sistema no tiene por qué tomarse en serio. Si tenemos que elegir entre "círculos", el círculo de la razón ha de preferirse a cualquiera de los muchos círculos de la sinrazón.

[7] Este popular movimiento filosófico se discute en "Dreaming and 'Depth Grammar' ", *Analytical Philosophy*, First Series.

Referencias

Putnam, H., "Dreaming and 'Depth Grammar' ", en Butler (ed.), *Analytical Philosophy*. First Series. Oxford: Basil Blackwell, 1963. También en *Mind Language and Reality*. Cambridge University Press, 1975.

Strawson, P.F., *Individuals*. London, 1959.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigation*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.

Cerebro y conducta terminó de imprimirse el 30 de junio de 1983 en los talleres de Federación Editorial Mexicana, S.A. de C.V., Cerrada de Popocatépetl 55-K, Col. Xoco. 03330 México, D.F., tel. 524 4322. La edición, en tiro de 2000 ejemplares, estuvo al cuidado del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.